

Giuliano Marini

*Cristologia e storia.*

*Sulla moderna fortuna filosofica dell'inno cristologico  
di Fil, 2, 6-11.*

In: Studi in memoria di

Ildebrando Imberciadori

a cura di Danilo Barsanti

Pisa, ETS

1996

pp. 329-345

COMUNE DI GROSSETO  
SOCIETÀ STORICA MAREMMANA  
SOCIETÀ TOSCANA PER LA STORIA DEL RISORGIMENTO

---

# STUDI IN MEMORIA DI ILDEBRANDO IMBERCIADORI

*a cura di Danilo Barsanti*

ESTRATTO

EDIZIONI ETS  
Pisa 1996

GIULIANO MARINI

## CRISTOLOGIA E STORIA

Sulla moderna fortuna filosofica dell'inno cristologico  
di *Fil*, 2, 6-11

1. In un importante studio dell'anno 1952, Enrico De Negri richiamava l'attenzione degli studiosi di Hegel sull'importanza della formazione teologica non solo nei primi scritti di lui, ma anche nella sua matura filosofia. In particolare, il grande interprete di Hegel illustrava l'influenza che sulla nascita del pensiero dialettico aveva esercitato la elaborazione di temi agostiniani, e menzionava varie opere di Sant'Agostino, tra le quali il *De Trinitate*, per la meditazione ivi contenuta del celebre passo della lettera paolina ai Filippesi, che si è soliti denominare *inno cristologico*<sup>1</sup>. In quest'ultimo testo, De Negri vedeva «il punto d'origine dell'immane groviglio teologico e filosofico» da cui era nata la dialettica hegeliana<sup>2</sup>. Dopo aver citato le parole in cui sono descritte l'incarnazione del Verbo, la morte di croce, la gloria della resurrezione, ed avervi visto enunciata una relazione di opposti, egli così continuava nell'illustrare l'importanza di quel passo per la comprensione di tratti fondamentali della filosofia e della spiritualità moderna, a cominciare da Lutero. Conviene riportare alcune di quelle acute osservazioni.

La formula apostolica o pseudoapostolica *Christianus alter Christus* si spiega nel suo senso completo solo quando venga messa in rapporto col mi-

<sup>1</sup> E. DE NEGRI, *L'elaborazione hegeliana di temi agostiniani*, originariamente in «Revue internationale de philosophie» VI-1952, ora in ID., *Tra filosofia e letteratura*, Napoli, Morano, 1983, pp. 103-121 (per le osservazioni sul *De Trinitate*, pp. 105-106). Il passo agostiniano si legge in *De Trinitate*, I, 13, 28-30. - Devo la prima consapevolezza dell'importanza del tema qui trattato alle conversazioni, il cui stesso ricordo è per me tanto prezioso, con Enrico De Negri (+1990). Per suggerimenti e consiglio in relazione ad aspetti del presente testo, esprimo la mia gratitudine a Bruno Di Porto e Giovanni Moretto. Ringrazio Severino Dianich, che gentilmente mi invitò ad illustrare il problema in una seduta del corso di lettura biblica da lui tenuto sulla lettera ai Filippesi nell'anno accademico 1993-94, nell'ambito del programma «Cultura e Università» da lui coordinato per la Diocesi di Pisa.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 105.

stero del Cristo quale è espresso nel passo di S. Paolo. Ad ogni modo, fin dai tempi di Lutero essa aveva assunto un'intensità che va assai oltre la *imitatio Christi* e che accenna piuttosto a una partecipazione essenziale. [...] Ogni uomo può ripetere in se stesso il mistero del Cristo, può appropriarsi le ragioni seminali delle cose, le forze primigenie che risiedono in Cristo, e usarne. Il Cristo non è più congiunto con la persona di Gesù, di cui si possa precisare la nascita, la morte e la resurrezione. Il Cristo si diffonde, nasce e muore in ogni uomo, in ogni generazione, e risorge non nel cielo, ma nell'umanità. La cristologia si concettualizza, si storicizza, e assorbe forti motivi millenaristici<sup>3</sup>.

Prima di vedere operante questa nuova intensità conferita al passo paolino, ed essenzialmente la concettualizzazione della figura di Cristo e la sua presenza nei dolori e nelle glorie dell'umanità, è opportuno rileggere il celebre testo, nella varietà linguistica con cui ha agito nella storia del mondo, e cioè nell'originale greco, nel latino della *Vulgata*, nella versione tedesca di Lutero, a cui aggiungeremo la traduzione italiana oggi più diffusa, che è quella per l'uso liturgico, alla quale apporteremo poche modificazioni per ricondurre il testo ad una maggiore conformità all'originale greco nelle parole aventi rilevanza teorica<sup>4</sup>.

- 5 Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,  
6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων  
οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο  
τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,  
7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν  
μορφὴν δούλου λαβὼν,  
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·  
καὶ σχήματι ἐρεθὲς ὡς ἄνθρωπος  
8 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν  
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,  
θανάτου δὲ σταυροῦ.  
9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 106-107.

<sup>4</sup> Nelle citazioni della *Lettera ai Filippesi* includo il versetto 2, 5, al fine di introdurre il discorso che qui interessa. Ma il passo avente rilevanza teologico-filosofica è quello risultante dal titolo (*Fil*, 2, 6-11); fuorché per Schleiermacher, come si vedrà in seguito. Cito la traduzione tedesca di Lutero secondo il testo riveduto *Die Bibel nach der Uebersetzung Martin Luthers*, in der revidierten Fassung von 1984, hrsg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1985. Cito la traduzione italiana secondo il testo della Conferenza Episcopale Italiana, a cui ho apportato le seguenti sostituzioni: v.6: μορφή - *forma* (in luogo di: natura); v.7: μορφή - *forma* (in luogo di: condizione); v.8: σχῆμα - *figura* (in luogo di: forma).

- καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα  
τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνόματα,  
10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ  
πάντων γόνυ κάμψῃ  
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων  
11 καὶ πάντα γλώσσα ἐξομολογήσεται ὅτι  
κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς  
εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.
- 5 Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu:  
6 qui, cum in forma Dei esset,  
non rapinam arbitratus est  
esse se aequalem Deo,  
7 sed semetipsum exinanivit  
formam servi accipiens,  
in similitudinem hominum factus;  
8 et habitu inventus ut homo,  
humiliavit semetipsum  
factus obediens usque ad mortem,  
mortem autem crucis.  
9 Propter quod et Deus illum exaltavit  
et donavit illi nomen,  
quod est super omne nomen,  
10 ut in nomine Iesu  
omne genu flectatur  
celestium et terrestrium et infernorum,  
11 et omnis lingua confiteatur:  
Dominus Iesus Christus!,  
in gloriam Dei patris
- 5 Ein jeder sei gesinnt,  
wie Jesus Christus auch war.  
6 Er, der in göttlicher Gestalt war,  
hielt es nicht für einen Raub,  
Gott gleich zu sein,  
7 sondern entäußerte sich selbst  
und nahm Knechtsgestalt an,  
ward den Menschen gleich  
und der Erscheinung nach als Mensch erkannt.  
8 Er erniedrigte sich selbst  
und ward gehorsam bis zum Tode,  
ja zum Tode am Kreuz.  
9 Darum hat ihn auch Gott erhöht  
und hat ihm den Namen gegeben,  
der über alle Namen ist,  
10 daß in dem Namen Jesu

- sich beugen sollen aller derer Knie,  
die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind,  
und alle Zungen bekennen sollen,  
daß Jesus Christus der Herr ist,  
zur Ehre Gottes, des Vaters.
- 5 Abbiare in voi gli stessi sentimenti,  
che furono in Cristo Gesù,  
6 il quale, pur essendo di forma divina,  
non considerò un tesoro geloso  
la sua uguaglianza con Dio;  
7 ma spogliò se stesso,  
assumendo la forma di servo  
e divenendo simile agli uomini:  
8 apparso in figura umana,  
umiliò se stesso  
facendosi obbediente fino alla morte  
e alla morte di croce.
- 9 Per questo Dio l'ha esaltato  
e gli ha dato il nome  
che è al di sopra di ogni altro nome;  
10 perché nel nome di Gesù  
ogni ginocchio si pieghi  
nei cieli, sulla terra e sotto terra;  
11 e ogni lingua proclami  
che Gesù Cristo è il Signore,  
a gloria di Dio Padre.

Vediamo anzitutto la relazione di opposti, che era stata scorta da Sant'Agostino nel *De Trinitate*, e che può esser da noi chiarita attraverso una comparazione dei testi. Notiamo due parole chiave:

<i>kenosis</i>	<i>exinanitio</i>	<i>Entäusserung</i>
<i>tapeinosis</i>	<i>humiliatio</i>	<i>Erniedrigung</i>

Sono questi i termini che designano la condizione di abbassamento di Cristo. Egli che era Dio si spogliò della sua forma divina e assunse forma di servo. Questa discesa si ha con l'incarnazione: *kenosis*, *exinanitio*, *Entäusserung*, designano lo svuotamento, il divenir inane, la spoliatura. Il Figlio di Dio perde la forma divina e assume forma di servo e figura umana, diviene Figlio dell'Uomo. È poi designata la estrema condizione umiliata della morte di croce: *tapeinosis*, *humiliatio*, *Erniedrigung*. Di qui, il Figlio dell'Uomo viene poi innalzato, esaltato, e così riportato alla gloria di Figlio di Dio.

Ancora una volta è da ricordare Enrico De Negri, che nel suo li-

bro del 1967 illustrava la *Teologia di Lutero*, e vedeva, nel commento del riformatore alla lettera paolina, il duplice movimento, discesa-ascensione, e lo metteva in forte evidenza. De Negri ricordava, meditando sulla parola *kenosis*, *exinanitio*, che qui è descritta la vicenda, fondamentale per la visione cristiana del mondo, per la quale «il pleroma della vita fa di sé un vuoto assoluto»<sup>5</sup>. Non interessa qui ripercorrere, sulla traccia di quella esemplare ermeneutica, le peculiarità della cristologia filosofica contenuta nella tradizione paolino-luterana. Ma ricordiamo almeno la descrizione della discesa ed ascensione di Cristo, come Lutero la compendia nella *Lettera ai Romani*: «come il Figlio di Dio per l'umiliazione e l'alienazione di sé divenne Figlio di David nella debolezza della carne, così per contrario il Figlio di David, debole secondo la carne, è ora di nuovo costituito e dichiarato Figlio di Dio in ogni potestà e gloria»<sup>6</sup>. Ed inoltre la meditazione luterana secondo cui, nella estrema *kenosis* di sé, il Figlio di Dio divenuto Figlio di David assunse su di sé la natura dell'uomo vecchio, schiavo del peccato e della legge; con la connessa domanda, in quale misura sia avvenuta quella immedesimazione del Figlio dell'Uomo con l'uomo peccatore, e in che modo sia da intendere quel divenir uomo in tutte le schiavitù a cui egli è soggetto.

La meditazione teologica e filosofica dei secoli successivi, ha insistito sulla estensione e intensità della *kenosis* a cui si sottopone il Verbo incarnantesi, come pure di quella *tapeinosis*, *humiliatio*, *Erniedrigung*, che è un'intensificazione della *kenosis*, e che consiste nella passione e nella morte di croce. Il processo dinamico della redenzione dell'umanità, passa attraverso i momenti descritti nella cristologia paolino-luterana, e da quella si estende a visione di tutta la storia dello spirito umano, sempre attraversata da quel ritmo di *kenosis*, *tapeinosis*, a cui si deve aggiungere il culminante momento della *yperypsis-exaltatio*.

Con *Aurora, oder die Morgenröthe im Aufgang* (1634, 1656) di Jacob Böhme, la cristologia, nella sua essenziale vicenda, diviene visione della storia dello spirito umano, e della vita dei singoli cristiani. Il Verbo incarnantesi ripete il suo dramma in ogni dramma

<sup>5</sup> E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 107 (in genere sul tema, v. pp. 106-115).

<sup>6</sup> *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515-1516* (Ficker), Leipzig 1908, Bd. II, p. 10 (citato da E. De Negri, *La teologia di Lutero*, cit., p. 112).

della storia dell'uomo. Quella stessa aurora dello Spirito sarà il tema dominante della prosa di Hamann, che nel titolo del suo romanzo filosofico del 1784 la riassumerà nella visione del Golgota, a cui segue la gloria; *Golgatha und Scheblimini*, che in sé ripete le parole del salmo 109 (110), l'ebraico *Shev li-min-ì*, il *Sede a dextris meis* della *Vulgata*: intronizzazione di monarchi di diritto divino, con le successive interpretazioni escatologico-messianiche, secondo gli ebrei; prefigurazione della esaltazione di Cristo, per i cristiani; speranza della vita eterna per il malfattore crocifisso e pentito, e per ogni cristiano che si ispiri alla sequela di Cristo.

2. Quello che Hamann avvertiva nel suo animo preromantico, si diffonderà nella teologia, nella filosofia, nella spiritualità della Germania romantica. L'esempio più significativo di questa cristologia filosofica, come diffusione del Cristo in ogni storia e nella storia di ogni uomo, è offerto dalla teologia e dalla filosofia di Schleiermacher. Il teologo romantico ci ha lasciato, tra le sue prediche, un'ampia meditazione religiosa sulla lettera paolina ai Filippesi. Nel contesto della meditazione sull'intera lettera, due prediche sono dedicate specificamente all'inno cristologico; e qui la storia di Cristo fattosi uomo, morto e risorto, è indagata nel suo riflesso sulla vita di ogni cristiano, nel suo ripetersi nella vita di ogni uomo<sup>7</sup>.

Data questa direzione dell'interesse di Schleiermacher, si comprende perché egli esamini l'inno a partire dall'inizio grammaticale, e cioè dal versetto 5 anziché dal versetto 6; accade che egli dia ampio e specifico risalto, nella sua analisi, alle parole introduttive, che richiamano il cristiano alla coerenza con la vicenda di Cristo: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti, che furono in Cristo Gesù». Si può dire quindi che egli inserisca l'intero inno cristologico nella tematica della *imitatio Christi*, dalla quale propriamente esso dovrebbe esser tenuto distinto, perché il suo valore e la sua portata sono infinitamente più ampi. Tuttavia l'analisi di Schleiermacher, pur consistente soprattutto in una eloquente lezione di vita cristiana, poggia su una struttura teorica che può essere ben ridotta ai suoi elementi essenziali.

Innanzitutto, la nervatura logica dell'inno, che descrive la vita divina. Anziché la successione logica di *kenosis*, *tapeinosis*, *yperep-sosis*, qual è al fondo della trascrizione hegeliana e della meditazione sulla *kenosis* giunta fino a noi, Schleiermacher vede come essenziale la vicenda di Cristo, che da *signore* diventa *servo*: da *Herr*, *Knecht*. È singolare che *signoria e servitù*, questi termini della celebre figura hegeliana della *Fenomenologia*, divengano qui altrettanto vitali elementi di una fenomenologia della vita divina ed umana. Anzitutto, della vita divina, sulla quale la vita umana sarà esemplata. Gesù Cristo, che già esisteva in forma divina, si svuotò di quella pienezza ontologica, non la considerò un tesoro da custodire gelosamente, rinunciò ad esser Signore e prese forma di *servo*, divenendo, nella sua figura umana, simile agli uomini. Egli, che pur restava Dio, mutò la sua forma e figura, e passò da quella pienezza di senso a questa vuotezza e povertà. Nella sua lezione di vita cristiana, Schleiermacher confronta le parole di Paolo con le altre analoghe dell'apostolo Pietro, che ricorda come il Signore sia divenuto uguale a noi tutti, eccetto che nel peccato. E ricorda altresì l'apostolo Giovanni all'inizio del suo Vangelo (I, 14), là dove sta scritto che noi vedemmo «la gloria del Figlio, come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità»<sup>8</sup>. Fu così che Cristo, che aveva in tal modo legato la forma divina alla figura umana, poté dire: «Chi vede me, vede il Padre»<sup>9</sup>. Si può dire che Schleiermacher interpreti l'inno paolino in uno spirito giovanneo, tale è l'insistenza fondamentale sulla circolazione tra vita divina, vita di Cristo, vita dell'uomo cristiano, grazie all'amore che circola tra Creatore e creatura. In tal modo si comprende che tutta la meditazione graviti intorno alla vita del cristiano, che riprendendo l'esempio del Salvatore si rende servo, guarda agli altri anziché a sé, trasfonde in loro la propria pienezza di amore e così sperimenta in essi la vicenda di Cristo. Ogni cristiano dovrà sentire in se stesso ciò che Gesù Cristo ha sentito, «nel senso che egli disprezza il voler dominare (*das Herrschenwollen*) e in luogo di esso sceglie piuttosto la forma di servo (*die Knechtsgestalt*), come il Salvatore»<sup>10</sup>. Qui sta per Schleiermacher il nucleo dell'inno paolino: Cristo ci ha insegnato, con la vicenda del Verbo fattosi carne, ciò che noi tutti, sin-

<sup>7</sup> F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Predigten über den Philipperbrief* (von 27 Mai bis 9 Juni 1822), in *Sämmtliche Werke*, Abt. II, Bd. 1, 1856; sull'inno cristologico, pp. 492-508, 509-526.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 493.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 495-496.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 497.

golarmente e ciascuno con la propria responsabilità, ugualmente dobbiamo fare, e cioè considerare la nostra personale vicenda come possesso non di una «potenza mondana (*weltliche Macht*)» da esercitare sui nostri simili, ma di una «signoria spirituale (*geistige Herrschaft*)» che imitando Cristo sa divenire dispensatrice dei doni che egli ci ha dato, e trasmetterli agli altri; sa rinunciare alla potenza sugli uomini, per mettersi al loro servizio<sup>11</sup>.

Altro elemento concettuale della meditazione di Schleiermacher è l'*insistenza sulla libertà*. È Dio che fa liberi gli uomini, e che in tal modo, grazie alla libertà, trasmette loro la vita divina. Attraverso la libertà, essi saranno in condizione di ripetere la vicenda del Verbo incarnato, e morto sulla croce, dove la scelta del Figlio di Dio congiunse l'apparire come servo e la libertà divina, antepose il servire all'essere servito<sup>12</sup>. Dio si pone di fronte alla libertà degli uomini non per imporre, ma per offrire un modello di vita alla loro libertà; e pone in tal modo, nelle anime degli uomini, i germi della vita divina<sup>13</sup>. La riflessione di Schleiermacher, più che sulla dialettica tragica di incarnazione, morte, risurrezione (potremmo anche dire: più che sulla *kenosis*), e, per conseguenza, più che sul rapporto Dio-uomo, gravita sul rapporto *signore-servo*, *Herr-Knecht*. Questo rapporto non ha nulla della dialettica interna alla raffigurazione hegeliana della *Fenomenologia*, con il capovolgimento interno che in essa si verifica. È invece il rapporto che si verifica tra l'atteggiamento del Signore, che con la sua libertà intende la propria superiorità in senso spirituale anziché temporale, e pertanto la trasforma in servizio ed amore nei confronti degli altri; ai quali pure partecipa, come ad esseri liberi, la stessa capacità di passare dalla condizione di signore alla condizione di servo, trasmettendo così, come Cristo rinnovantesi in ogni tempo nella vicenda di ognuno, i germi della vita divina. Si ha in questo modo, nell'esperienza degli uomini in quanto riflesso dell'esperienza divina, una sorta di *communicatio idiomatum*, tra la natura divina e la natura umana: un continuo scambio di caratteri e di proprietà, che rende la libera vita umana tanto simile alla vita di Cristo. In questo processo si ritrova il carattere specifico della teologia del sentimento. Il cristianesimo di Schleiermacher, con il suo prediletto modello in Gio-

vanni, interpreta anche l'inno paolino, privandolo del suo contrasto interno e della sua drammaticità, come un esempio della trasmissione dell'amore divino da Dio e da Cristo agli uomini, secondo i testi giovannei. Accade così, che una linea Giovanni-Schleiermacher si affianchi alla linea Paolo-Lutero-Hegel.

Una tale *esortazione alla vita cristiana* trova una sorta di sviluppo pastorale nella seconda delle due prediche di Schleiermacher sull'inno cristologico. Questo sviluppo è preceduto da una iniziale riesposizione riassuntiva e sistematica del contenuto della prima predica: non potenza sugli uomini, bensì loro servizio, grazie ai doni divini posseduti, vivendo in forma di servo; attrazione divina degli uomini desiderosi di salvezza; esplicazione della signoria di Cristo nell'azione di render liberi gli uomini; libera obbedienza del Figlio al Padre, nel congedo dalla vita, a cui seguirà l'innalzamento alla gloria e l'esaltazione del suo nome, che diviene superiore ad ogni altro nome: in tutto ciò sta «il modello, che il Salvatore ci ha lasciato». Ciò che segue, vuol mostrare «come possiamo noi seguire questo modello»<sup>14</sup>. Tutto ciò non potrebbe accadere, se non esistesse una analogia (*Aehnlichkeit*) tra la forma divina, che sa assumere forma di servo, e la nostra forma servile, che pur segnata dalla colpa e dal peccato sa elevarsi alla forma divina. «Oh, [...] non possiamo nasconderci che anche noi siamo in forma divina (O, das können wir uns nicht ableugnen, daß wir ebenfalls in göttlicher Gestalt sind)». Anche noi siamo partecipi di quella comunione con Dio, in cui visse Cristo; e l'illustrazione di questa nostra vita, partecipe della vita divina, conclude esclamando: «non dovrebbe ogni vero cristiano essere in forma divina?»<sup>15</sup>. I cristiani dovranno ripercorrere in tal modo la strada che Cristo ci ha mostrato: non ritenere un tesoro geloso la nostra uguaglianza con Dio; esser sempre pronti al dolore e alla morte, come il nostro divino modello<sup>16</sup>. Il nostro modello resta tale anche nella glorificazione, ed anche nella nostra partecipazione al suo nome, che è al di sopra di ogni altro nome; perché, se è vero che ciò non potrebbe accadere per le sole nostre forze, è anche vero che la sua gloria è anche la nostra gloria<sup>17</sup>. Perché «il regno di Dio, soltanto nel qua-

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 498-500.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 507-508.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 503.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 509-510.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 510-512.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 512-517.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 520-521.

le gli uomini troveranno questa salvezza, è null'altro che il regno della verità, che è tutt'uno con l'amore»<sup>18</sup>.

Bisogna por mente, per comprendere questa presenza di Cristo in ogni esperienza dello spirito, alla distinzione schleiermacheriana tra il Gesù storico e il Cristo sperimentato nella fede di ogni uomo, in ogni tempo della storia<sup>19</sup>. La storia di Cristo, a differenza del Gesù storico di Nazareth, è presente ed opera in ogni manifestazione della vita cristiana, fino a noi, che avvertiamo l'influenza di lui come un fatto della nostra vita, e per questo crediamo in lui; onde si può dire che un tale Cristo è la causa e insieme l'oggetto (*non: soltanto l'oggetto*) della fede cristiana. La teologia del sentimento sorge in Schleiermacher da questa sperimentazione della presenza di Cristo, che è attestata dalla coscienza individuale, intesa come sentimento dell'infinito più che come pensiero di esso. Oggetto della filosofia diviene quindi lo spirito divino presente in ogni uomo, più che indagine logica della dinamica dello spirito. Ne deriva l'aspetto specifico della filosofia di Schleiermacher, come consapevolezza della natura divina di ogni individualità. La storia diviene la sede dell'individualità, e la sede del dispiegarsi dello spirito divino; e tutto ciò è null'altro che l'espandersi di Cristo nella storia, che si ripete immedesimandosi in ogni individuo. Filosofia dell'individualità per eccellenza, essa è tale in quanto cristologia filosofica. Da questo senso dell'individualità significativa, perché portatrice in sé dell'infinità di Cristo, si diramerà lo *Historismus*, prima come filosofia degli storici – sopra a tutti Ranke – poi come filosofia dei filosofi; e Dilthey, studioso di Schleiermacher, potrà dire che l'individuo è il corpo fondamentale, il *Grundkörper* della storia. Di qui deriverà anche la concezione diltheyana della religione come eterno «bisogno meta-fisico» dell'animo individuale, ma non traducibile in una metafisica concettuale<sup>20</sup>.

3. Se in Schleiermacher la cristologia si storicizza, in altro e più profondo senso si può dire che in Hegel essa diventa la descrizione

ne della struttura stessa della vita dello spirito, che eternamente si ripete nella storia. La vicenda cristologica diviene la struttura stessa dell'idea nel suo divenire. Ed è qui che incontriamo la massima espressione della influenza filosofica, nell'intera storia dello spirito umano, dell'inno cristologico della lettera paolina. Questa influenza si esplica eminentemente negli scritti del periodo di Jena. Si potrebbe dire che la meditazione religiosa, che assorbe tutto il periodo formativo di Hegel, si condensi a Jena nella strutturazione stessa del suo pensiero. Già De Negri ricordava la presenza del ritmo cristologico, come descritto nell'inno paolino, nello stesso ritmo di pensiero della *Fenomenologia dello spirito*, e ricordava queste parole della celebre *Prefazione*: «Non quella vita che indietreggia di fronte alla morte e si mantiene pura dalla devastazione, anzi quella che porta in sé la morte (*oboediens usque ad mortem*) e che nella morte si conserva, è la vita dello spirito. – Esso raggiunge la propria verità (*Deus exaltavit illum*) sol quando ritrova se medesimo nell'assoluta lacerazione»<sup>21</sup>. La vicenda personale di Cristo diventa la vicenda della storia con tutte le sue lacerazioni e con tutto il suo dolore, ma anche della storia con il suo continuo risorgere alla gloria dello spirito. Ma quel che diviene il ritmo della fenomenologia dello spirito, descritto nell'opera conclusiva del periodo jenese, era già stato oggetto di due trascrizioni filosofiche, mirabili per concisione e potenza espressiva, in due precedenti scritti del medesimo periodo, comparsi sul *Kritisches Journal der Philosophie*, ovvero la conclusione di *Glauben und Wissen* e la pagina detta dagli interpreti «tragedia nell'ethos» in *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*: pagine celebri entrambe, delle quali esamineremo partitamente soltanto i passi che trascrivono specularmente l'inno cristologico. È forse opportuno prendere le mosse dal secondo testo, indipendentemente dalla successione temporale: in esso abbiamo la descrizione del rit-

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 519.

<sup>19</sup> G. MORETTO, *Etica e storia in Schleiermacher*, Napoli, Bibliopolis, 1979, in particolare le pp. 520-522.

<sup>20</sup> Rinvio in proposito alle osservazioni da me svolte altrove: G. MARINI, *Sistema del sapere, storicismo critico e ontologia in Dilthey*, in *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, a cura di G. Cacciari e G. Cantillo, Bologna, Mulino, 2004.

<sup>21</sup> E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, cit., p. 108, cita dalla prima edizione della sua traduzione della *Fenomenologia*, interponendo le espressioni della lettera paolina evocate dal testo hegeliano. De Negri parla, in quest'opera, di «modello paolino-agostiniano», e dopo la citazione del passo hegeliano riportato nel testo, aggiunge: «Le citazioni potrebbero continuare. Sono vecchie immagini tutte rifatte sul *topos* paolino». Nella seconda edizione della *Fenomenologia dello spirito* da lui tradotta (Firenze, Nuova Italia, 1960, p. 26), il passo hegeliano veniva reso in questo modo: «Ma non quella vita che inorridisce di fronte alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità, solo a patto di ritrovare se nell'assoluta devastazione».



mo dialettico in genere, ottenuta attraverso la trasposizione, in termini speculativi, della vicenda di Cristo come è descritta nell'inno cristologico. Consideriamo il passo che descrive la «tragedia nell'ethos» (*Tragödie im Sittlichen*), qui disposto graficamente in corrispondenza ai tre momenti dialettici finora messi in evidenza nell'inno cristologico:

Es ist dies nichts anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, –  
daß es sich ewig in die Objektivität gebiert,  
in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt.

È questo nient'altro che l'azione della tragedia nell'ethos, che l'assoluto rappresenta eternamente con se stesso, –  
che esso si genera eternamente nell'oggettività,  
in questa sua forma quindi si concede alla passione e alla morte,  
e dalla sua cenere s'innalza alla gloria<sup>22</sup>.

Ricordiamo il procedimento circolare della dialettica hegeliana, considerata, come Hegel ci invita a fare nella *Scienza della logica*, quale cerchio di cerchi. È l'idea, infinita, che si muove secondo un ritmo che si ripete a ogni cerchio. L'idea infinita si pone dapprima in una forma più povera, caratterizzata dall'immediatezza (*Unmittelbarkeit*). Si può dire che l'idea si impoverisce, si svuota della propria infinità, e passa dalla propria forma infinita ad una forma finita. Detto con le parole del passo hegeliano, qui l'Assoluto si genera eternamente nell'oggettività. In modo analogo, Dio-Figlio si spoglia della sua forma divina (più propriamente 'si svuota': *ekenosen, exinanivit, entäusserte*) e si incarna in figura umana, assumendo la forma di servo. Questa è la natura del primo momento dialettico, ove l'Idea si rivela parzialmente, abbassandosi ad una forma finita, dalla quale ora si può muovere per seguire il movimento dialettico, che da questa prima forma immediata, ed entro di sé unita e non-turbata, trapassa nel secondo momento dialettico, caratterizzato dal dolore, dalla scissione, dalla differenza. È il momento della passione e della morte di Cristo, cioè dell'abisso infinito che si apre nella stessa finità, dell'inasprirsi di quell'im-

poverimento in cui era consistita l'acquisizione della figura umana. Sono qui presenti le espressioni *etapeinosen, humiliavit, erniedrigte*, che tutte descrivono l'estrema umiliazione, come abbassamento, che si conclude con l'abbiezione estrema della passione e della morte sulla croce. Ma di qui si passa al terzo e risolutivo momento, dove l'idea si innalza alla riconquista della propria positiva infinità. È il cammino del Figlio di David, che dalla forma umana si innalza alla forma divina e alla gloria di essa. Sono le parole *yperypsozen, exaltavit, erhöht*, ed ancora *doxa, gloria, Ehre*. L'idea si è ricomposta, ed è pronta a ripetere eternamente questo suo cammino, in ogni manifestazione dello spirito. La vicenda storica, di Cristo entrato nella storia, è stata da Hegel tradotta nei concetti della propria filosofia. Secondo la celebre espressione di *Glauben und Wissen*, si ha qui «il Venerdi Santo speculativo, che altrimenti fu storico (*den spekulativen Karfreitag, der sonst historisch war*)». Ma vediamo più distesamente il teatro speculativo di *Glauben und Wissen*<sup>23</sup>.

La filosofia ha sperimentato la «pura notte dell'infinità» (*reine Nacht der Unendlichkeit*), il lavoro senza fine dell'intelletto, condannato a una perpetua investigazione che non incontra mai l'essere, quell'«abisso del nulla, nel quale sprofonda ogni essere»: perché tale, agli occhi di Hegel, è la filosofia di Kant, di Fichte, di Schelling, di Jacobi, di Schleiermacher. Da quella notte e da quell'abisso la ragione deve uscire, e fare di quell'avventura soltanto un momento della propria pienezza. Giunge qui il paragone con il Venerdi santo storico, con la passione e la morte di Cristo. La «settimana santa dei filosofi» – secondo l'espressione di Xavier Tilliette – celebra qui la sua acme, per intensità tragica e per densità di pensiero. La ragione speculativa («il puro concetto», come si esprime Hegel), di fronte a un tale abisso, ripensa l'immane abisso che già esistette storicamente con la passione e morte di Cristo: *kenosis e tapeinosis, exinanitio e humiliatio, Entäusserung ed Erniedrigung*. La ragione dovrà allora ripensare – secondo le parole hegeliane – «il dolore infinito, che prima fu soltanto nella cultura storicamente e come il sentimento sul quale riposa la religione dell'età nuova – il sentimento: Dio stesso è morto [...], *Gott selbst*

<sup>22</sup> G.W.F. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in *Sämtliche Werke* (Glockner), Bd. I, p. 500.

<sup>23</sup> G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in *Sämtliche Werke* (Glockner), Bd. I, p. 433  
trad. it. di R. Bodei, *Fede e sapere*, in G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, 1974, pp. 252, 253.

ist tot»; e quel dolore infinito «deve segnare puramente come momento, ma anche non più che come momento della suprema idea». La ragione dovrà allora «dare alla filosofia l'idea della libertà assoluta ed insieme l'assoluto soffrire ovvero il venerdì santo speculativo, che altrimenti fu soltanto storico, ed esso stesso ristabilire nella intera verità ed asprezza della sua assenza di Dio, unicamente dalla quale asprezza, [...] può e deve risorgere la suprema totalità nella sua intera serietà [...]»<sup>24</sup>. Come ha scritto Tilliette, «accade a quest'epoca drammatica della storia (ossia al tempo di Hegel) di pensare speculativamente quanto in precedenza è stato vissuto storicamente»<sup>25</sup>. La morte del Figlio di Dio, che è anche morte del Figlio dell'uomo, sta al centro dell'esperienza dell'umanità, dolore primordiale e infinito, archetipo di ogni dolore che abbia colpito e possa colpire la vita dello spirito. La fonte di quel pensiero, da Hegel stesso dichiarata e citata, sta in una delle *Pensées* di Pascal: «la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme»<sup>26</sup>. Ma Hegel vuole stabilire l'eternità filosofica del cristianesimo, che egli individua nella vita che affronta volontariamente la morte e da quell'abisso risorge alla gloria. Quel che l'articolo sul diritto naturale coglieva nel susseguirsi di generazione (incarnazione), morte, innalzamento alla gloria, è lo stesso ritmo dello spirito umano, che la scienza speculativa conserva entro di sé per l'eternità. La dialettica diventa così *meditatio crucis*, e la filosofia hegeliana diventa descrizione del cammino di Dio – *Weg Gottes*, e quindi dottrina contemplativa di Dio, *kontemplative Gotteslehre*, come la descriveva il pensatore russo Ivan Iljin. La si può anche dire una cristologia filosofica, perché ha fatto del mistero cristiano il proprio centro motore. Forse si può anche dire che con Hegel l'inno cristologico della lettera ai Filippesi è diventato la più grandiosa filosofia sistematica.

4. Il ricordato filosofo russo Ivan Iljin, pre- e antirivoluzionario, prima professore di filosofia a Mosca, poi esule in Svizzera, pubblicò qui nel 1946 il suo libro *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, risalente nel suo impianto al primo decennio

del secolo<sup>27</sup>. Quando vedeva nella filosofia di Hegel il cammino di Dio tradotto in termini speculativi, non era il solo, neppure nella cultura russa, a considerare la divina *kenosis* come il fondamento per una riflessione filosofica e teologica sulle asprezze e le tragedie dell'umanità e della storia. La figura di Cristo, dai romanzi di Dostoevskij alle opere teologiche di Solovev, Florenskij, Sergej Bulgakov, era al centro e nel cuore del pensiero russo più vitale. La vicenda del Figlio di Dio, generatosi nell'umanità e umiliatosi in essa fino alla morte di croce, diveniva il fulcro di una teologia di forte impronta cristocentrica. L'inno cristologico diveniva la fonte a cui attingevano i 'kenotici' russi. Tra essi, era forse Sergej Bulgakov che instaurava con maggiore approfondimento – alla fine della sua avventura politica, scientifica e speculativa – la centralità della *kenosis* nella teologia e nella filosofia, fino alla sua ultima opera, *Du Verbe Incarné*, apparsa nel 1944.

Alla divina *kenosis* si riferiva anche Hans Küng, nel libro apparso nel 1970, secondo centenario della nascita di Hegel, *Menschwerdung Gottes (Incarnazione di Dio)*, che era dichiarato, nel sottotitolo, «Introduzione al pensiero teologico di Hegel, come prolegomeni ad una futura cristologia». Vasti sono, in quest'opera, i riferimenti ai motivi della *kenosis* che circolano nella cristologia del nostro secolo<sup>28</sup>. Appunto in quest'epoca di immane tragicità nella storia dell'uomo, la meditazione sull'inno cristologico è avvenuta ripetutamente, nell'opera dei grandi teologi, cattolici e protestanti. Anche nel nostro tempo, può forse ripetersi la constatazione di Troeltsch, che la filosofia ha trovato rifugio nella teologia. Come ci ricorda Küng, «nella teologia cattolica è stato Karl Rahner, qui come altrove e con esemplare coraggio intellettuale e vigorosa forza di pensiero, ad aprire nuovi orizzonti ed a porre la cristologia classica a confronto con il pensiero moderno»<sup>29</sup>. Nell'opera del grande teologo ancora vive Hegel, e la rinnovata indagine cristologica rahneriana prosegue con forza di pensiero originale la meditazione hegeliana sulla *kenosis* di

<sup>27</sup> I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern, Francke, 1946. Dette notizie di questo libro, ricevendo peraltro scarso ascolto, N. BOBBIO, *Rassegna di studi hegeliani*, in «Belfagor», V-1950, pp. 67-80, 201-222 (su Iljin, 73-77).

<sup>28</sup> H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes - Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg i.Br., Herder, 1970, (tr. it. di F. JANNOWSKI, *Incarnazione di Dio - Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia*, Brescia, Queriniana, 1972).

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 648 (tr. it., p. 643).

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 432-433 (tr. it., pp. 252-253).

<sup>25</sup> X. TILLIETTE, *La Semaine Sainte des Philosophes*, Paris, Desclée, 1992, p. 67 (tr. it. di G. Sansonetti, *La Settimana Santa dei filosofi*, Brescia, Morcelliana, 1992, p. 65).

<sup>26</sup> B. PASCAL, *Pensées* (Brunschvicg), 441.

Dio. Accanto a Rahner, per forza speculativa, può esser posta l'opera di Hans Urs von Balthasar, e naturalmente, in ambito protestante, di Karl Barth. Più che una sistematica, beatifica presenza di Cristo nelle vicende dell'uomo e della storia, alla maniera di Schleiermacher, è vista in queste indagini la costante immedesimazione salvifica di Cristo, con il suo discendere nel mistero del male, in cui cade l'umanità. Il tema dell'amore kenotico è a fondamento della cristologia del nostro secolo, che talora esalta e talora placa, grazie al Verbo incarnato, il rapporto dialettico fra Dio e l'uomo<sup>30</sup>.

Xavier Tilliette ha meditato sulla cultura e sulla disposizione spirituale del nostro secolo, con profondità e fecondità, e con immedesimazione elettiva, per rintracciare l'influenza della croce. Con linguaggio immaginoso, e insieme con straordinaria forza evocativa, egli ha studiato il Cristo dei filosofi e della filosofia e, recentemente, *La Semaine Sainte des Philosophes*. È qui un'indagine, come avverte l'autore, che sorge dall'idea di cogliere l'eco della vicenda di Cristo nella filosofia del nostro tempo, talora nella poesia più meditativa: in Tilliette «si formava così l'idea di un *pendant* filosofico all'ammirevole *Triduum mortis* di von Balthasar»<sup>31</sup>. Non solo il venerdì santo speculativo, ma anche il giovedì santo e il sabato santo dei filosofi, per cogliere tutta l'estensione del mistero pasquale: ultima cena, passione e morte, resurrezione. Molti dei nomi qui menzionati sono presenti in questo singolarissimo libro: dalla più insigne lettura del «Venerdì Santo speculativo»<sup>32</sup>, lasciata da Hegel alla posterità teologica e filosofica, alle voci più recenti che hanno indagato, non solo la «pura notte dell'infinità» propria dell'intelletto e della riflessione, come accadde a Hegel, ma l'intensificarsi di quella notte; una notte ormai segnata dall'eredità della «dura parola» – Dio è morto –; dove non già muore il Figlio di Dio sulla croce, per risorgere, come nelle meditazioni hegeliane, bensì Dio stesso nella sua assolutezza, con l'asprezza che risuona nel Nietzsche che tanto ha influito, costitutivamente, sulla notte oscura del nichilismo contemporaneo<sup>33</sup>.

In mezzo alla notte oscura del nostro tempo, la speculazione più attenta al problema morale e politico si domanda se abbia ancora senso la filosofia; se si possa «filosofare dopo Auschwitz», come talora si ripete con le parole di Adorno. Attento come pochi alla tragicità della odierna condizione morale, descriveva Pietro Piovani, e Tilliette ce lo ricorda, la condizione del Gethsemani e del Gergolota. L'uomo di oggi – si leggeva in espressioni tra le ultime del filosofo italiano –, quell'uomo «che ignora armonie e si riconosce nell'angoscia come idea dominante, vive sotto il segno dell'Anticristo, in attesa più o meno messianica del suo avvento, però, grazie all'angoscia, si risveglia nell'orto del Gethsemani, vicino come non mai all'estrema solitudine addolorata del Cristo»<sup>34</sup>. Quegli che già fu «condannato all'infamia della Croce»<sup>35</sup>, si ritrova ancor oggi, spoglio della forma divina, per soffrire con gli uomini il Gergolota che il nostro secolo ha conosciuto. La filosofia della croce, patrimonio di tutti gli uomini al di là delle fedi, aiuta a comprendere, ed ancora a sperare.

<sup>30</sup> Su tutto ciò che precede, ed anche per un primo orientamento bibliografico, cfr., *ibid.*, pp. 647-670 (tr. it., pp. 642-665) e G. MOIOLI, voce *Cristocentrismo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Torino, Edizioni Paoline, 1988, pp. 210-222.

<sup>31</sup> X. TILLIETTE, *op. cit.*, «Prefazione all'edizione italiana», p. 10.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 66-70 (tr. it., pp. 64-68).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 71 (tr. it., pp. 68-69).

<sup>34</sup> P. PIOVANI, *Objettivazione etica e assenzialismo*, Napoli, Morano, 1981, p. 124, su cui mi permetto di rinviare a quanto ho scritto in *Storicità dei valori e dignità dell'uomo nell'ultimo libro di Pietro Piovani*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del diritto», LX (1980), pp. 81-105 (poi compreso in G. MARINI, *Storicità del diritto e dignità dell'uomo*, Napoli, Morano, 1987, p. 443-473). Sull'ultimo libro di Piovani meritano di essere meditate le osservazioni di X. TILLIETTE, *op. cit.*, pp. 20-21, 93-94 (tr. it., 16-17, 90-91).

<sup>35</sup> P. PIOVANI, *op. cit.*, p. 124.